

Bogusław Maryniak*

Logos i metanoia

Logos and Metanoia

Słowa kluczowe: filozofia klasyczna, logos, metanoia, język, „drugie żeglowanie”, strumień świadomości**Keywords:** classical philosophy, logos, metanoia, language, “second navigation”, stream of consciousness

Słowo (gr. λόγος) od zawsze wiąże się z człowiekiem. Człowiek nie potrafił żyć samym chlebem, a życie zredukowane do przetrwania stawało się zwykle życiem nie-ludzkim. Także milczenie miało sens słowny, ponieważ oznaczało powstrzymanie się od wypowiedzenia słowa. Obecnie jesteśmy tak bardzo przyzwyczajeni do kultury opartej na piśmie, że często zapominamy o pierwotnym i podstawowym sensie słowa, jakim było jego świadome, przemyślane wypowiedzanie lub milczenie o słowie. Ważne słowa (takie jak hebrajskie Jahwe יהוה czytane zapewne jako [jah'weh]) były tak święte, że ich nie wypowiadano. Starożytni Grecy również niechętnie używali imion bóstw – zamiast Zeus mówili Gromowładny (gr. Βροντῶν, ang. *Thundering*), a zamiast Posejdon – Wstrząsający Ziemią (gr. Ἑvoσίχθων, ang. *Earth Shake*). To zwrócenie uwagi na fonetykę greckich imion boskich jest szczególnie wyraźne w odniesieniu do Erynii, bogiń powstałych z krwi okaleczonego Uranośa, która spadła na powierzchnię Matki Ziemi. Te szczególne boginie „cieszyły się” tak złowieszczą sławą, że ich imion nie wypowiadano, a jeśli ktoś chciał o nich coś powiedzieć, to używał eufemistycznego określenia Eumenidy (Łaskawe lub Życzliwe) (gr. Εὐμενίδες, ang. *Eumenides*). Łaskawym schlebiano, aby ich choćby przypadkowo nie wezwać bezmyślnie wypowiedzianym imieniem. W końcu każdy z ludzi popełnił kiedyś jakieś przewinienie; nawet jeśli nikogo nie zabił, to mógł coś ukraść, być niewierny, nie dotrzymać słowa lub wpaść w gniew i kogoś niesłusznie obrazić. Za to wszystko karały śmiertelników Erynne (po łacinie zwane Furiami).

* Publiczne Liceum Ogólnokształcące Uniwersytetu Łódzkiego im. Sprawiedliwych wśród Narodów Świata, 90-236 Łódź, ul. Pomorska 161, e-mail: maryniak.boguslaw1@gmail.com.

Metanoia (gr. ἐπιστροφή) pierwotnie nie miała chrześcijańskiego znaczenia i nie wiązała się z nawracaniem (łac. *conversio*). Oznaczała duchową przemianę, przemianę (*meta* – gr. μετα) umysłu (*nous* – gr. νοῦς), metaforyczny powrót do utraconego miejsca i rozpoczęcie na nowo utraconego zadania. Metanoia bywała także upostaciowiona i przedstawiana jako ubrana w ciemne szaty, zakapturzona kobieta, która wyraźnie okazuje żal, smutek i skrucę. Tej pokutującej postaci zwykle towarzyszy Kairos (gr. καιρός) oznaczający punkt między przeszłością a przyszłością, moment zarówno wyjątkowy i szczególny, jak i właściwy oraz krytyczny, przełomowy dla działania lub podjętej decyzji.

Mitologia grecka prezentuje dwa zupełnie odmienne pojęcia czasu. Jedno z nich reprezentuje Kronos (gr. Κρόνος, ang. *Cronus*), natomiast drugim jest Kairos (gr. καιρός). Kronos stanowi antropomorfizację czasu rozumianego jako przemijanie, długa perspektywa czasowa. Kronos to ojciec, który pożera swoje dzieci. Dla starożytnych Greków była to metafora przeszłości, która ciągle „pożera” przyszłość. Czas (Kronos) jest potężną siłą, która ciągle pochłania to, co się staje i dzięki temu przeszłość panuje nad przyszłością. Jak wiadomo, Kronos pochłoniął wszystkie swoje dzieci poza Zeusem. Czas w mitycznej historii starożytnych został odwrócony tylko jeden jedyny raz, kiedy Zeus wywołał mdłości Kronosa, w efekcie których powróciło do świata żywych jego rodzeństwo. Następnie, przy pomocy swojego boskiego rodzeństwa (Posejdona, Hadesa, Hery, Demeter i Hestii) oraz dzieci tytanów (takich jak Helios czy Prometeusz), cyklopów i hekatonheirów (sturękich), pokonał tytanów (ojców, np. Prometeusza), a na końcu samego Kronosa. Jeśli spojrzeć na ten mit od strony alegorycznej, będzie on oznaczał wyjątkową „rewolucję”, zwycięstwo młodości i przyszłości nad tradycją i przeszłością. Trzeba jednak pamiętać, że był to jedyny i wyjątkowy w mitycznej historii wypadek, kiedy przeszłość została pokonana. Co więcej, nieśmiertelny i strącony do Tartaru Kronos (Czas) otrzymał w wieczne posiadanie Pola Elizejskie. Tak oto czas zrównał się z wiecznością. Pola Elizejskie były szczególnym miejscem, gdzie panował Kronos i gdzie nie było pamięci. Dusze Sprawiedliwych o nic się nie martwiły, ponieważ po skosztowaniu wody z rzeki Lete niczego już nie pamiętały. Podobnie zresztą było u Dantego. W *Boskiej Komедии* rzeka Lete spływała z Góry Czyścówce, a ci, którzy wstępowali do Nieba, zapominali o swoich grzechach po skosztowaniu tej źródlanej wody. Woda zapomnienia chroniła przed upływem czasu i dawała wieczność, jednocześnie pozbawiając tego, co miało kluczowe znaczenie dla Logosu. Mieszkańcy Pól Elizejskich, odpoczywający w cieniu topoli wśród kwitnących asfodeli, byli bezimienni, nie posiadali tożsamości. Można śmiało powiedzieć, że każdy z nich nazywał się Nikt.

Imię „Nikt” jest także kluczowe dla zrozumienia sensu drugiego greckiego pojęcia czasu, jakim jest Kairos (gr. καιρός). Kairos jest ściśle związany ze światem śmiertelników, odpowiada za utratę imienia i jego odzyskanie. To właśnie towarzysząca Kairosowi Metanoia umożliwiała duchową przemianę i przywrócenie dobrego imienia tutaj, na Ziemi. Za sprawą Metanoi Logos mógł działać w sposób uzdrawiający,

przywracający utracony pierwotnie stan duchowej czystości. Kairos, najmłodszy syn Zeusa, pojawia się tylko na moment, na mgnienie oka. Starożytnym Grekom kojarzył się z łucznictwem, z tym szczególnym momentem, kiedy trzeba zwolnić cięciwę, gdyż tylko w tym ułamku sekundy cel pokrywa się z celownikiem. Jeśli człowiek tego nie zrobi i chybi, traci jedyną możliwość osiągnięcia celu. Ludzie mają tylko jedną jedyną strzałę i jeśli chybią, muszą ją odszukać, wrócić na swoje miejsce i strzelić ponownie. Poszukiwanie strzały i powrót wyraźnie oznaczają przemianę duchową – Metanoię, która jest niezbędna, aby na nowo uzyskać prawo do swojego imienia. Może to trwać nawet dwadzieścia lat, tak jak w przypadku Odyseusza.

Odyseusz odzyskuje swoje dobre imię, Itakę i Penelopę w ułamku sekundy, w tym jedynym, wyjątkowym momencie, kiedy to bezimienny, wyśmiewany żebrak pojawiający się w zamku pełnym zalotników dokonuje tego, czego nie potrafi zrobić żaden z nich. Po nałożeniu cięciwy na łuk zakłada strzałę na cięciwę, mierzy i we właściwym momencie uzyskuje wsparcie Kairosa i Metanoi. Strzała, spuszczone z cięciwy, przelatuje przez pierścienie w ostrzach toporów i trafia do celu. Dopiero wtedy żebrak ponownie staje się Odyseuszem i ma prawo, wraz ze swoim odzyskanym pełnoletnim synem, pozbyć się nieproszonych gości. Zaczyna na nowo działać siła Logosu, przywracająca wędrowcowi utraconą tożsamość.

W jaki sposób jednak ta tożsamość została przez Odyseusza utracona? Zasadniczą rolę w utracie imienia odegrały tutaj przebiegłość i zarozumiałość Odyseusza, które znalazły odzwierciedlenie w sposobie, w jaki używał języka, czyli jak odnosił się do Logosu. Generalnie rzecz biorąc, Odyseusz nie szanował Logosu, nie uważał słowa za coś świętego i używał go w sposób praktyczny oraz skuteczny, a nie sakralny. Wracając spod Troi, znalazł się na Sycylii w grocie cyklopa Polifema. Podczas krwawego spotkania z cyklopem, które kosztowało życie kilku towarzyszy Odyseusza, władca Itaki przebiegle zataił swoje imię, nazywając się „Nikim”. Udało mu się uśpić czujność jednookiego olbrzymia, oślepić go i uciec z jaskini, którą rządził. Przebiegłość bardzo mu się opłaciła, ponieważ Polifem, wzywając na pomoc innych cyklopów, sam się ośmieszył, skarżąc na to, że „Nikt” go oślepił, co brzmiało dokładnie tak, jakby nikt go nie oślepił. Ten sukces, wynikający z gry logosem, napełnił Odyseusza pustą dumą i dlatego, odpływając z wyspy Polifema, chętnie wyjawiał swoją tajemnicę i swoje prawdziwe imię. To nie „Nikt”, lecz Odyseusz, król Itaki przechytrzył syna Posejdona. Teraz cyklop mógł prosić swojego ojca, Posejdona, o zemstę za krzywdę, która go spotkała. Tą zemstą, która stała się podstawą Metanoi, duchowej przemiany, było życzenie dotyczące powrotu winowajcy do domu. Miał on wrócić samotnie, jako bezimienny nędzarz, nierozpoznany przez domowników [por. Homer, 1956, s. 229–245].

W ten sposób wyjawienie imienia stało się dla Odyseusza przyczyną jego utraty i dziesięcioletniej tułaczki. Nikt-Odyseusz stracił wszystkich swoich towarzyszy i cały zdobyty majątek, a następnie, jako rozbitek, znajdował się przez siedem lat pod opieką nimfy Kalipso (gr. Καλυψώ, ang. *Kalypso*). Kalipso chciała, na swój sposób,

pomóc bohaterowi – obdarzyć go nieśmiertelnością, która pozwoliłaby mu wydobyć się z zabójczego dla ludzi ciągu Kronosa, w którym przeszłość pożera przyszłość. Zaproponowała królowi Itaki wieczność, w której nie trzeba martwić się utratą czasu i imienia. On jednak wybrał śmiertelność i powrót do miejsca, w którym stał się Odyseuszem. I oto, po dwudziestu latach powrócił do domu jako bezimienny żebrak, rozpoznany tylko przez wiernego psa Argosa, który umarł z radości na widok swojego pana. Odyseusz jeszcze raz mógł wykorzystać szansę otrzymaną od najmłodszego syna Zeusa, Kairosa. Ta ponownie dana szansa była w gruncie rzeczy tą samą, szczególnie ważną chwilą, w której składał się do strzału, aby pokazać swój kunszt łuczniczy i przestrzelić wszystkie pierścienie w toporach. Wraz z Kairosem obserwowała ten moment Metanoia i dostrzegła ważność przemiany duchowej, jaka właśnie zaszła w duszy Nikogo, który na powrót stał się Odyseuszem. Penelopa rozpoznała w niechybnym łuczniku swojego utraconego dwadzieścia lat temu męża. Dla niej także przyszło wybawienie – nie musiała już codziennie tkąć i pruć szaty pogrzebowej dla Leartesa, ojca Odyseusza. Warto może zwrócić uwagę na podobieństwo działania Penelopy do tego, co czynił Kronos. W efekcie dzieciobójczego „pożerania” przyszłości nie nastąpiła żadna przemiana duchowa. Trwała wyłącznie przeszłość. Podobnie uczyniła królowa Itaki, codziennie tkając za dnia i prując w nocy tkaninę-przyszłość. Tak długo jak podstęp się udawał, przyszłość nie następowała, a z nią żadna przemiana duchowa. Dopiero kiedy całun został ukończony, a Leartes pogrzebany, Itaka została duchowo przemieniona, a następca tronu mógł objąć pełnię władzy. Syn Leartesa odzyskał Itakę, a Penelopa niejako na nowo stała się jego żoną. Metanoia stała się udziałem nie tylko Odyseusza, zmianie uległa także Penelopa.

Metafora bliska znaczenia czasu związanego z postaciami Kairosa i Metanoi pojawia się w odniesieniu do Odyseusza i łucznictwa także w szczególnie ważnym dla Ateńczyków dramacie *Filoktet* (gr. Φιλοκτήτης, ang. *Philoctetes*). Mit o Filoktecie został wykorzystany do budowy dramatu przez każdego z trzech wielkich greckich tragiczków. Do naszych czasów zachowała się wyłącznie wersja Sofoklesa. Pozostałe adaptacje mitu, autorstwa Ajschylosa i Eurypidesa, zachowały się jedynie w niewielkich fragmentach, podobnie jak druga część dramatu Sofoklesa, zatytułowana *Filoktet pod Troją*. O znaczeniu tego dramatu świadczy wyróżnienie, jakie uzyskał za sprawą obywateli Aten. W 409 roku p.n.e. *Filoktet* Sofoklesa zdobył pierwsze miejsce w agonii tragicznym.

Postać nieszczęśliwego łucznika Filokteta, który wraz z innymi Achajami wypłynął na Troję, jednak w efekcie rany, której doznał po drodze, został przez Odyseusza porzucony na dziesięć lat na bezludnej wyspie Lemnos, może być także interpretowana w kontekście przemiany duchowej. Pozostawiony samemu sobie łucznik z trudem walczył o przetrwanie, cierpiał z powodu ciężkiej rany i nienawiści do przyjaciół, którzy opuścili go w potrzebie. Można by stwierdzić, że trwał w swojej przeszłości (w objęciach Kronosa), ciągle tracił swoją teraźniejszość i przyszłość, jak Kronos swoje dzieci. Nienawiść zżerała Filokteta i uniemożliwiała mu przemianę

duchową. Ponieważ zgodnie z przepowiednią Achajowie nie mogli zdobyć Troi bez pomocy strzał łucznika pozostawionego na Lemnos, Odyseusz planował podstęp, aby posługując się kłamstwem, zwabić oszalałego z bólu bohatera pod oblegane miasto. Jednak to nie podstęp króla Itaki, lecz prawość towarzyszącego mu w wyprawie na Lemnos syna Heraklesa, Neoptolema, przekonała łucznika do ponownego przyłączenia się do oblężenia Troi. Pod wpływem uczciwości Neoptolema (oraz autorytetu jego ojca, Heraklesa) w Filoktecie nastąpiła przemiana duchowa. Przestała go zżerać nienawiść do Achajów, znalazł nowego, prawdziwego przyjaciela, a pod Troją Asklepios uleczył jego ranę. Filoktet wyzwoił się spod władzy Kronosa i oddał w opiekę najmłodszemu synowi Zeusa, Kairosowi. Pod Troją Metanoia z zadowoleniem przyglądała się celnym strzałom uleczonego więźnia Lemnos. Obaj przyjaciele okryli się nieśmiertelną chwałą pod Troją, a po powrocie do Hellady złożyli zdobyte łupy na grobie Heraklesa. Proste i uczciwe słowa Neoptolema, przynoszące kojącą siłę Logosu, doprowadziły do uleczenia rany duchowej i przemiany wewnętrznej jego nowego przyjaciela. Zabieg medyczny, który później wykonał Asklepios, był tylko fizyczną konsekwencją metanoi, która już na Lemnos dokonała się w duszy Filokte-
ta [por. Kitto, 2003, s. 139–143].

Kolejnym ważnym etapem w budowie pojęcia metanoi i ukazania jej połączenia z logosem jest „drugie żeglowanie” (gr. δεύτερο πλοῦς, ang. *secound sailing*). Platon używa tego pojęcia w *Fedonie*, jednym z ważniejszych dialogów związanych z pobyt-tem Sokratesa w więzieniu przed wykonaniem wyroku śmierci, kiedy to skazaniec prezentował argumenty dotyczące nieśmiertelności duszy. Jednak jakkolwiek problematyka nieśmiertelności duszy, zajmująca większość omawianego dialogu, stanowi ważne tło rozważań dotyczących „drugiego żeglowania”, to właśnie zagadnienie „powtórnej nawigacji”, a nie nieśmiertelność duszy stanowi główną oś rozważań zawartych w *Fedonie* – i to właśnie zagadnienie pozwala właściwie rozumieć przemianę duchową, o której rozprawia Sokrates.

„Pierwszym żeglowaniem” było dla starożytnych Greków wykorzystanie siły wiatru, który wypełniał żagle i pchał statek naprzód. Był to szybki i wygodny sposób pokonywania przestrzeni, jednak miał on zasadniczą wadę. Kiedy była flauta, statek stał w miejscu, a żeglarze musieli wiosłować. To właśnie wtedy dochodziło do znacznie trudniejszego „drugiego żeglowania” (gr. δεύτερο πλοῦς). Było ono znacznie wolniejsze i wymagało większego wysiłku, jednak pozwalało uniezależnić się od kapryśnej natury. Warto także pamiętać, że „drugie żeglowanie” stanowiło jedyną metodę używania okrętów wojennych podczas walki, kiedy to żeglarze składali żagle i manewrowali wyłącznie za pomocą wiosł. „Drugie żeglowanie”, oparte na ludzkiej sile (wiosłowanie) i ludzkim rozumie (sterowanie i możliwość nagłych zwrotów), było znacznie bardziej racjonalne. Oznaczało panowanie żeglarza nad samym sobą i swoją słabością oraz względne, ludzkie panowanie nad żywiołem morskim. Względność wynikała z niemożności panowania nad wzburzonym morzem, a przede wszystkim zupełnie nie sprawdzała się podczas sztormu – wtedy żeglarze byli w mocy bogów

i żywiołów. Warunkiem *sine qua non* „drugiego żeglowania” była zatem sprzyjająca, spokojna pogoda panująca w naturze.

Dla Platona obie formy żeglowania były metaforami dwóch różnych metod uprawiania filozofii. Pierwsza, najstarsza forma uprawiania filozofii, została wynaleziona przez jońskich filozofów przyrody i w pewnym sensie polegała na poddaniu myślenia siłom żywiołów, takich jak woda (Tales), powietrze (Anaksymenes), ogień (Heraklit) czy nawet wszystkie cztery żywioły razem (Empedokles). „Wiatr żywiołów”, arché (gr. ἀρχή), wypełniał – metaforycznie – żagle statków, na których płynęli oni z Miletu, Efezu czy Agrygentu. Platon i Sokrates „wsiadali” na statki żaglowe pozbawione wiosel i znajdowali drogę, na której można było rozwiązać problemy powstawania i ginięcia czy też codziennych zjawisk atmosferycznych. „Pierwsze żeglowanie”, pod żaglami wypełnionymi siłą żywiołu, pozwalało nieść się sile redukcyjnej, naturalistycznej interpretacji świata. Jednak ta redukcyjna interpretacja zdecydowanie zawodziła, gdy miała niejako wyjaśnić samą siebie. Czy życie było wyłącznie efektem ciepła i zimna? Czy myślenie można zredukować do powietrza, jak chciałby Anaksymander, ognia, jak by tego chciał Heraklit, czy też krwi, tak jak to tłumaczył Empedokles? Niestety, te wyjaśnienia sprawiały, że wiatr przestawał wypełniać żagle i „statki” przestawały płynąć. Teraz można było albo trwać w miejscu, albo „wziąć się do wiosel”.

Platon w *Fedonie* wyraźnie wskazuje na tego, który jako pierwszy „wziął wiosło w swoje ręce” i rozpoczął „drugie żeglowanie”, „płynąc” z jońskiego Klazomenaj do stolicy Attyki, gdzie – prawdopodobnie – zapoczątkował zainteresowanie umiłowaniem mądrości. Pierwszym „wioślarzem” był Anaksagoras, a „wiosło”, którym się posłużył nazywało się umysł (*nous* – gr. νοῦς). Dla Anaksagorasa umysł był jedyną samoistną rzeczą w chaosie mieszanin. Jego zdaniem umysł nie łączył się z innymi rzeczami, lecz był niezbędny do tego, aby dać impuls do powszechnego krążenia i obiegu rzeczy w przyrodzie. Posiadał wszelką wiedzę o rzeczach, a chociaż był najczystszy i najdelikatniejszy spośród wszystkiego, co istnieje, jednocześnie posiadał największą moc. Ta moc była siłą sprawczą, która wprawiała w ruch wirowy wszystkie inne byty. Umysł nie był dla Anaksagorasa osobą; nie był także żadnym bogiem.

W odniesieniu do metafory „drugiego żeglowania” umysł mógłby być traktowany jako czysta siła, która jak ster ustawiła statek w taki sposób, aby siły przyrody wypełniły żagle i zaczęły go popychać. Być może umysł byłby tu także odpowiedzialny za pierwszy ruch statku, rzucenie cum i odepchnięcie od brzegu. Potem pomoc umysłu nie byłaby potrzebna, ponieważ raz wprawiony w ruch „statek” byłby już napędzany wyłącznie przez ciągłe mieszanie i rozdzielanie, czyli przez siły fizyczne. A zatem, tak jak nie sposób wyróżnić u Anaksagorasa tego, co duchowe i tego, co materialne, nie można także uważać go za konsekwentnego zwolennika poznania umysłowego i „drugiego żeglowania”, mimo że to właśnie on daje Platonowi (a także zapewne jego nauczycielowi, Sokratesowi) impuls do myślenia w kategoriach dualizmu.

W *Fedonie* opis „pierwszego żeglowania” – siłą wiatru i prądów morskich – pokazuje, jak bardzo „uwodzicielskie” może być badanie przyrody i wyjaśnianie jej wyłącznie za pomocą „arche” wziętych z niej samej. Zresztą zarówno Sokrates, jak i Platon swego czasu próbowali „żeglować” szlakiem wyznaczonym przez jońskich filozofów przyrody i Anaksagorasa. Takie redukcjonistyczne podejście pozwalało im w lepszy lub gorszy sposób opisać działanie żywiołów, jednak nie pozwalało postawić pytania, dlaczego żywioły działają i dlaczego filozofowie myślą o przyrodzie. Te pytania ze szczególną mocą ujawniały się wtedy, kiedy próbowano wyjaśnić działanie człowieka. W szczególności odwołanie wyłącznie do metody „pierwszego żeglowania” nie pozwalało wyjaśnić działań Sokratesa. Wyjaśnienie przyrodnicze, to jest odwołanie do przyczyn naturalnych czy nawet ignorowanie „drugiego żeglowania”, nie może zadowolić uważnych czytelników *Fedona*. „Pierwsze żeglowanie”, szukające oparcia w zmysłach, zaciemnia to, co specyficznie ludzkie. W pewnym sensie utrudnia lub nawet uniemożliwia przemianę duchową, czyli metanoję.

Nowa metoda, na której opiera się ateńska filozofia, nawiązuje co prawda w pewnym stopniu do Anaksagorasa, a nawet pitagorejczyków, jednak buduje zupełnie nową perspektywę dociekań. Ta nowa perspektywa musi mieć charakter czysto intelektualny. Dla Sokratesa, prezentowanego przez Platona w *Fedonie* oraz innych dialogach związanych z sądem, uwięzieniem i śmiercią nauczyciela, punktem niezbywalnym, którego nie można sprowadzić do żadnej obiektywizującej się przyczyny zewnętrznej, jest wewnętrzna niefizyczna siła, która zmusza go do poszukiwania prawdy. Tę siłę można w przybliżeniu nazwać „czymś boskim”, czymś „pochodzącym od bogów” lub „danym przez bogów”. Nazywamy to coś „daimonionem” lub „demonem” (gr. δαίμων), lecz chyba lepiej byłoby łączyć to odkrycie Sokratesa i Platona ze wszystkim, co jest czysto intelektualne i niezależne od świata przyrody. Odkrycie daimoniona prowadzi do odkrycia „człowieka wewnętrznego”, autonomicznego w stosunku do fizyczności zarówno świata, jak i siebie samego. Sokrates nie ratuje za wszelką cenę swojej cielesności. Nie ucieka przed niesprawiedliwym wyrokiem, wiedząc dobrze, że sędziowie i kaci nie mogą dotknąć „człowieka wewnętrznego”. To, co najważniejsze w „człowieku wewnętrznym”, co można nazwać najważniejszym elementem duszy – jeśli utożsamić „człowieka wewnętrznego” z duszą (gr. ψυχή, łac. *anima*) – nie byłoby związane z popędliwością czy pożądlivością, lecz z tym, co czysto racjonalne, czyli z logosem (gr. λόγος). Dla precyzji można go nazwać „logosem wewnętrznym” człowieka. Pozwala on na wydobywanie się z siły emocji, którymi – jak wiadomo – kierował się Achilles. To nie gniew (nawet nie żaden „święty gniew”) kieruje Sokratesem. Tym, co określa jego działania i wybory, jest rozsądek, który dodatkowo ciągle poddaje się wewnętrznej krytyce, jakiej dostarcza daimonion. Dlatego można tu mówić o wewnętrznej duchowej przemianie, metanoi, której świadomie poddaje się Sokrates na sali sądowej i w celi ateńskiego więzienia.

To daimonion, rozsądek czy sumienie określają, co jest dobre, a co złe. Dobro nie może być „mniejszym złem” lub pełnić jakiejś określonej przez praktykę funkcji.

Piękno też nie jest określone przez to, co zmysłowe, związane z barwą, ciężarem, wielkością czy kształtem. Piękno jest określone przez to, co wewnętrzne, racjonalne i proporcjonalne. Podobnie wreszcie jest z prawdą, której głęboką, wewnętrzną podstawę stanowi coś, co przypomina aksjomaty, które są podstawą „prawdy rzeczy”. Sokrates, a za nim Platon, zakładają pewne słowo (gr. λέξη) jako najmocniejszy postulat, a następnie przyjmują za prawdę to, co jest z tym słowem zgodne, a to, co z nim sprzeczne, uznają za nieprawdę. W ten właśnie sposób rozpoczyna się intelektualny i duchowy wysiłek, który można nazwać pierwszym etapem „drugiego żeglowania”. Wtedy żeglarz już wie, że nie musi przejmować się rzeczami fizycznymi i siłami przyrody (co oczywiście nie oznacza zakwestionowania istnienia świata przyrody), ponieważ prawdziwa przyczyna rzeczywistości powinna być poszukiwana za pomocą intelektu, który będzie przede wszystkim bezpośrednio podporządkowany regułom rozumowania (logiki – będzie przyjmował np. zasadę sprzeczności) lub będzie budował metodologię opartą na tych regułach rozumowania.

Jednak sam postulat, sam aksjomat, na którym można oprzeć teorię idei, czysto intelektualnej prawdy, na której oparta jest rzeczywistość, pełni w „drugim żeglowaniu” rolę zaledwie wstępną. Przecież ktoś może podważyć samą teorię idei i wtedy okaże się, że wiosłowanie jest próżnym wysiłkiem. Wiosła muszą znaleźć oparcie i zacząć posuwać naprzód duszę i intelekt. Dlatego postulat czysto intelektualnej poznawalności świata musi mieć dodatkowe oparcie i uzasadnienie. Chociaż pełna i całkowita prawda, umożliwiająca szybkie „intelektualne żeglowanie”, jest dostępna – zdaniem Platona, Sokratesa i Parmenidesa – wyłącznie Bogom, to jednak ludzkiemu umysłowi i ludzkiej duszy dostępne są całkiem mocne podstawy, które umożliwiają „żeglowanie” bliskie boskiej nawigacji. Podstawami drugiego etapu ludzkiego „żeglowania” są: sama teoria idei (gr. ιδέα), teoria pierwszych zasad (gr. δόξα) i nauka o Demiurgu (gr. Δημιουργός). Dopiero przyjęcie tych trzech podstaw oznacza duchową przemianę, metanoię.

W przypadku teorii idei zasadniczą rolę odgrywa pokonanie potocznej i zdroworozsądkowej trudności, która powoduje, że według ludzi idee nie istnieją lub nawet, jeśli – ewentualnie – zgodzą się na możliwość istnienia idei, to ich faktycznie nie rozumieją. Jeśli natomiast ktoś rozumie, że istnieje „[...] pewien rodzaj każdego przedmiotu oraz jego istota sama w sobie [...]”, to początek właściwego „drugiego żeglowania”, czyli duchowy wysiłek intelektu ma miejsce wtedy, gdy ktoś taki zaczyna innym tłumaczyć istotę idei. Dopiero wtedy następuje przemiana duchowa, gdy teoria idei zostaje zwerbalizowana przez nauczyciela i przekazana uczniom. To duży wysiłek, jednak można stwierdzić, że warunkiem metanoi jest paideia. Dla Sokratesa i Platona szkoły, które budowali, oraz uczniowie, którym wykładali teorię idei, to także miara skuteczności ich „drugiego żeglowania” i przemiany duchowej, która w nich zachodziła. Samo zrozumienie lub przekonanie, że rozumie się teorię idei, nie jest wystarczające. Konieczne jest maksymalnie jasne wyłożenie tej teorii. Tylko ten, kto w klarowny i prosty sposób potrafi wyłożyć swoje stanowisko, może stwierdzić, że faktycznie

je rozumie. Niejasne, mętne i nadzwyczaj utrudnione wykładanie „swoich” idei faktycznie świadczy o braku zrozumienia lub niepełnym ich rozumieniu. Edukacja, *paideia*, odgrywa zasadniczą rolę w metanoi.

Drugim etapem „drugiego żeglowania”, integralnie związanym z pierwszym, była platońska dialektyka. Zasadniczym niebezpieczeństwem dotyczącym drugiego etapu jest zaprzestanie związanego z edukacją wysiłku intelektualnego, który grozi czytelnikom platońskich dialogów. Tym zagrożeniem jest przekonanie, że można jednoznacznie i ostatecznie przedstawić poglądy Sokratesa i Platona oraz że tego rodzaju redukcyjna, jednoznaczna prezentacja była celem dydaktycznym, do którego dążyli filozofowie. Jeśli przyjmiemy, że osiągnęliśmy taki cel, nasze myślenie (a co za ty idzie – „drugie żeglowanie”) prowadzi człowieka na rafy i mielizny. Rozbijamy swój „statek”, podając jakąś redukcjonistyczną, jednoznaczną wykładnię któregoś z dialogów lub osiadamy na intelektualnej „mieliznie” i zamiast myśleć, zaczynamy w miejscu machać wiosłami, „bijąc pianę”, zamiast płynąć do przodu.

Tymczasem, zgodnie ze stanowiskiem samego Platona, zapisane (a obecnie wielokrotnie drukowane i wznawiane) dialogi nie mogą być traktowane jako jednoznaczny przekaz jego nauki. Zapisany tekst jest – w pewnym sensie – martwy i dlatego nie może sam bronić się przed krytyką czy opatrznym zrozumieniem, tak jak podczas dialogu może robić jego uczestnik lub nawet nauczyciel. W pewnym sensie pismo było dla Platona rodzajem gry lub zabawy, którą autor prowadził z czytelnikiem. Dlatego szczególnie istotne było, aby znacznie poważniej niż pismo traktować wypowiedź ustną. Takie podejście było oczywiste w czasach Sokratesa i Platona, czyli w V i IV wieku p.n.e. Jednak obecnie, po prawie dwudziestu pięciu wiekach, po upowszechnieniu się pisma i druku, każde wydrukowane dzieło, umowa czy akt prawny są uważane za coś znacznie ważniejszego niż chociażby przysięga lub dane słowo.

Kultura oparta na niezapisanym i nieutrwalonym nigdzie słowie może być, za Walterem J. Ongiem, nazwana kulturą oralną [por. Ong, 1992, s. 37–54]. Ponieważ żyjemy w świecie, w którym nastąpiły przynajmniej trzy „rewolucje informacyjne”, zmieniające nasze podejście do języka, trzeba przypomnieć czasy „analfabetów”, aby znaleźć właściwy punkt wyjścia do opisu relacji między *logosem* i *metanoią*. Czasy Sokratesa i Platona były czasami przełomu. Już dla Arystotelesa, ucznia Platona, pismo mogło być źródłem utrwalonej mądrości. Przecież *Poetyka* Arystotelesa jest faktycznie pierwszą w historii kultury teorią zapisanej literatury. Zresztą jest bardzo prawdopodobne, że różnice w ocenie wartości utrwalonego pisemnie tekstu były jedną z przyczyn rozejścia się dróg Platona i Arystotelesa.

Jakie zatem było znaczenie zapisanych dialogów platońskich dla przemiany duchowej? Aby nie „rozbić się na rafach” i nie „osiąść na mieliznie” podczas „drugiego żeglowania”, trzeba pamiętać, że zapisany tekst (np. platoński dialog), zdaniem Platona, miał służyć do „przywołania na pamięć” tego, co znane. Chyba najlepiej byłoby go uznać za rodzaj „mapy myśli”, która została wykreślona zgodnie z zasadami sztuki „myślowej kartografii”, z jednej strony zakładającej uzasadnioną dialektycznie

znajomość prawdy (lub jej wycinka), z drugiej zaś znajomość czytelnika czy odbiorcy dialogu. Podstawą do interpretacji *Dialogów* Platona powinny być zatem „nauki niepisane”, przekazywane w *Liście VII* i pośredniej tradycji platońskiej. Dają one podstawę do budowy tego, co Karl Jaspers nazywa ironią platońską. Oczywiście Platon nauczył się ironii od swojego nauczyciela, Sokratesa, jednak o ile ironia sokratejska dotyczyła dialektyki używanej w języku mówionym („ironii oralnej”) i była metodą używaną w dyskusji z oponentami Sokratesa, o tyle dialektyka platońska dotyczyła głównie *Dialogów* utrwalonych w formie pisemnej. Ironia sokratejska zwykle przybiera postać Sokratesa udającego niewiedzę, a często prawie głupotę, aby przyjąć jako swoje stanowisko przeciwnika, a następnie doprowadzić je do absurdu i śmieszności. Ironia platońska zakłada istnienie pozytywnej wiedzy, która jednak nie jest wyrażona bezpośrednio, ponieważ może spowodować opatrne zrozumienie. Platon zmusza czytelników do własnego wysiłku, ponieważ wstydzi się podawania „nagiej prawdy”. Czytelnik, który sam musi zająć stanowisko, czytając dialog Platona, odkrywa „nagą prawdę” tylko dla samego siebie. Platon stwarza wrażenie „ezoteryczności” prawdy, jednak jest to ezoteryczność skierowana do każdego z osobna. Potencjalnie każdy czytelnik może sam dla siebie odkryć ukrytą w dialogu prawdę.

Nie trzeba zgadzać się z poglądami, które są referowane w *Dialogach*. Wręcz przeciwnie, należy starać się „przypomnieć” sobie za ich pomocą ważne prawdy, które ironicznie kwestionują. Właśnie to ironiczne podważanie prawdy, wywołujące opór lub nawet oburzenie człowieka, powoduje, że z jednej strony sami zaczynamy „wiosłować” i płynąć dzięki sile naszego intelektu, z drugiej zaś strony Platon osiąga sukces jako nauczyciel tych, którzy sami będą wykładali chociażby naukę o ideach. Ta ironia sprawia, że kolejny etap przemiany duchowej, metanoi, został przeprowadzony.

Być może dobrym punktem odniesienia do ironii platońskiej zawartej w *Dialogach* byłby tutaj żart słowny. Taki żart spełnia swoją rolę, gdy jego czytelnik zaczyna się śmiać. Jeśli natomiast nie będzie się uśmiechał, jeśli poważnie będzie próbował zrozumieć i wyjaśnić, dlaczego żart jest lub powinien być śmieszny, jego „żeglowanie” skończy się na rafie lub mieliźnie. Tylko „niepoważne” podejście do „prawdy” pozwala na śmiech i dalszą żeglugę.

Ostatnim i najtrudniejszym do uzyskania etapem przemiany duchowej i „drugiego żeglowania” była nauka o Demiurgu (gr. Δημιουργός). Jak wiadomo, już sama nazwa użyta przez Platona miała swoisty, ironiczny i humorystyczny wydźwięk. Ateny, a przede wszystkim położona na północny zachód od Akropolu dzielnica garncarzy, Kerameikos (gr. Κεραμεικός), roiły się od demiurgów, czyli garncarzy, którzy z gliny na skalę przemysłową lepili i wypalali naczynia. Dlatego też mówienie o boskim Demiurgu (Garncarzu) było sporym nadużyciem i mogło wzbudzać śmiech. Platon posłużył się tą bardzo zwyczajną, banalną nazwą, aby skorzystać z ironicznego sensu pospolitego, typowo ateńskiego zajęcia. To przecież zupełnie absurdalne, aby garncarz był bogiem. Tymczasem platoński demiurg był niezbędny, ponieważ bez jego

rozumu nie byłoby w chaotycznym świecie bezkształtnej „gliniastej” materii porządku i proporcji liczbowych. Dla Ateńczyków i uczniów Platona, którzy przychodzili do Akademii, codziennym doświadczeniem było używanie naczyń ceramicznych, wykonanych według ściśle określonych, matematycznych proporcji. Dlatego amfora była amforą, a waza wazą.

Demiurg ma niejako dwie możliwości wytwarzania rzeczy. Po pierwsze, może, tak jak to robili garncarze w Atenach, wykorzystywać to, co podlega powstawaniu, czyli robić kopię naczynia, posługując się wypaloną, a zatem zniszczalną i niedoskonałą formą. Podlega ona powstawaniu i niszczeniu, więc zarówno forma, jak i to, co dzięki niej powstaje, musi być niedoskonałe. Po drugie, może odwołać się do wzorca wiecznego, który istnieje zawsze, nie powstaje i nie zmienia się, natomiast trwa zawsze w tych samych, identycznych warunkach. Taki wzorzec może być ujęty wyłącznie za pomocą czystego, logicznego lub matematycznego rozumowania. Demiurg buduje to, co najlepsze, wyprowadza z chaosu ład i porządek oparty na proporcji i porządku. Buduje jedność, jest pozbawiony żądz i zawiści, kieruje się wyłącznie rozumem i dlatego należy go nazwać Dobrym, a jednocześnie Prawdziwym i Pięknym. Ta najlepsza istota daje początek Duszy, która urzeczywistnia Dobro, czyli Jedność, Miarę i Porządek.

Jakie znaczenie ma Demiurg dla przemiany duchowej? Oczywiście żaden z ludzi nie może mu w pełni dorównać. Jednak ostatni, trzeci etap metanoi, czyli „drugiego żeglowania”, będzie sensowny, jeśli człowiek w swój ludzki, ograniczony sposób będzie usiłował czynić to, co czynił Demiurg. Człowiek, który już przeszedł przemianę duchową, powinien jednoczyć to, co istnieje w różnorodności (wielości) i na swój własny, ludzki sposób powinien odtwarzać w świecie ład oraz harmonię, aby uzyskać piękno. W ten sposób także mógłby urzeczywistniać w „drugim żeglowaniu” sprawiedliwość i areté (gr. ἀρετή). Tak zrealizowana metanoia w platoński sposób stawałaby się dla nauczyciela i ucznia kalagatią (gr. καλοκαγαθία). Nawet, jeśli sam Platon tego pojęcia nie używał, to jednak konieczność łączenia dobra i piękna była dla niego zupełnie oczywista [por. Reale, 1997, s. 75–88].

Dla Platona, podobnie jak dla wielu mu współczesnych Ateńczyków, metanoia powinna mieć sens państwowotwórczy. To oczywiste, że nie mogło mu się podobać państwo, które niesprawiedliwie osądziło i skazało jego nauczyciela, Sokratesa, wskazującego drogę prowadzącą do „drugiego żeglowania”. Aby zmienić państwo na lepsze, trzeba zmienić tworzących je ludzi. „Duchowa przemiana” obywateli może zostać dokonana wyłącznie za sprawą tego, który sam już przeszedł metanoię. Wewnętrzna przemiana filozofa i nauczyciela dokonała się dzięki temu, że zwrócił swój wzrok ku światłu bijącemu od Prawdy, Dobra i Piękna, że zaczął iść drogą intelektualnego porządku, naśladować Boga-Demiurga. Jednocześnie odwrócił on myślenie od tego, co chaotyczne i zmysłowe. Nauczyciel ma szczególną możliwość przekonania dusz obywateli do zwrócenia się w stronę Jedności w Wielości. Aby tego dokonać, należy tak wychować przyszłych obywateli, aby sami wybrali drogę przemiany

duchowej. Jeśli podejmą trud, całe polis będzie mogło się zmienić i skierować ku sprawiedliwości i areté [por. Hadot, 1992, s. 173].

W rozwoju pojęć logos i metanoia kolejnym ważnym etapem jest neoplatonizm. Szczególne miejsce zajmuje tu Filon z Aleksandrii, który dokonał istotnej przemiany pojęciowej filozofii Platona, wykorzystując ją do alegorycznej interpretacji wybranych wątków *Starego Testamentu*. Filon, podobnie jak Platon, jest całkowicie przekonany co do fundamentalnego dualizmu istniejącego świata. Oczywiście, Filon jako Żyd, przyjmuje istnienie jednego Boga, jednak ten osobowy Bóg, który jest najogólniejszy i najdoskonalszy, nie znajduje się w naszym świecie, lecz kieruje światem, przebywając poza nim. Co prawda Bóg znajduje się poza światem, podobnie jak „Umysł” u Anaksagorasa, jednak w świecie jest pośrednio obecny. Jest obecny jako Logos, który istnieje jako ogół Boskich myśli. Można by go też nazwać osobowym światem idealnym. Ponadto Filon nazywa Logos „Synem Bożym”. To za pośrednictwem swojego Syna Bóg dociera do materii, która jest źródłem wszelkiego zła i może być nazwana niebytem. Logos z jednej strony umożliwia Bogu dotarcie do świata materialnego, z drugiej jest jedyną drogą wydobycia się ze świata materialnego.

Jak zatem człowiek może wydostać się z niewoli śmierci, niebytu i materii? Tym bardziej, że jest ograniczony i zdeterminowany przez materialne ciało i przez skierowane ku materii zmysły? Do tego, aby wydostać się ze skończoności, potrzebna jest duchowa przemiana, którą możemy nazwać metanoią. Jest ona możliwa dzięki obecnemu w człowieku logosowi, który umożliwia poznanie niematerialnej i pozazmysłowej prawdy. Ponadto człowiek posiada rozum, który umożliwia poznanie Najwyższego. Człowiek może dokonać duchowej przemiany za pomocą rozumu. To właśnie przez poznanie może dojść do zjednoczenia z osobowym Bogiem. Jednak trzeba pamiętać, że warunkiem tego poznawczego zjednoczenia jest czystość, niematerialność ludzkiego rozumu. Sam ludzki logos tu nie wystarczy. To dopiero rozum może wyprowadzić człowieka poza wiedzę. Aby osiągnąć Boga, człowiek musi odrzucić siebie, swoją materialność i zyskać estetyczny, sięgający piękna oraz teleologiczny – postrzegający Boga jako ostateczny cel – ogłód rzeczywistości. Wtedy to człowiek, czy też mówiąc dokładnie – jego rozum, może upodobnić się do Boga. W tym celu konieczne jest dokonanie duchowej przemiany, która pozwala niejako roztopić się w Bogu, doznać ekstazy i jednocześnie porzucić swą cielesność. W ten sposób będzie mogła dopełnić się metanoia [por. Swieżawski, 2000, s. 214–217].

W szczególnie wyraźny sposób przemiana duchowa człowieka dokonuje się w neoplatońskim systemie Plotyna, który tworzy bardzo ambitny system filozoficzny, wzbogacając koncepcję Platona niektórymi elementami filozofii Arystotelesa. W koncepcji Plotyna cały świat materialny i idealny jest jednością. W ten sposób Plotyn dokonuje niejako przewyżczenia platońskiego dualizmu. Punktem wyjścia jest tutaj Jednia (gr. τὸ), ujmowana jako pełnia, mająca w sobie wszystko, czego udziela. Jednia jest transcendentna, znajduje się poza i ponad wszystkim, co istnieje.

Ponieważ jest poza i ponad wszystkim, nie może być nawet nazwana bytem. Choć jest niepoznawalna i z naszego, czyli wszechświatowego stanowiska, powinna być nazwana nicością, jako pierwsza wyprzedza wszystko, co istnieje.

Świat jest efektem emanacji (gr. ἀπορροή) Jedni. Emanacja wynika z konieczności. Tak oto to, co nadzmysłowe, staje się źródłem tego, co zmysłowe. Jednia nie jest w ten sposób zubożona w swoim istnieniu, ponieważ zróżnicowany świat powstaje tak, jakby Jednia przeglądała się w wielu lustrach. Te lustrzane odbicia są alegorią, tłumaczącą proces emanacji. Wraz z emanacją pojawia się dwoistość świata. W wyniku pierwszej hipostazy-emanacji powstała Jednia. W efekcie drugiej hipostazy-emanacji powstał z kolei świat duchowy. Najniższym poziomem emanacji świata duchowego jest dusza świata, która stanowi jednocześnie granicę między tym, co duchowe, a tym, co zmysłowe. Te trzy pierwsze emanacje – Jednia, umysł i dusza świata – tworzą strefę dobra.

W czwartej hipostazie-emanacji zaczyna się zło. Tu powstaje materia, ale dla Plotyna materia jest już niebytem, jest nieokreślona i nieoznaczona, a ponadto forma tylko tymczasowo, przejściowo obja się w materii. Co prawda materia zawiera ostatni błysk Jedni, ale jednocześnie staje się ona źródłem zła. To właśnie w człowieku zło nie jest niedoskonałością, lecz nieodwołalnym skutkiem zetknięcia duszy i ciała. Z tego zespolenia, które jest ontologiczną przyczyną wszystkiego, co złe, jako ludzie musimy się wyzwolić. W tym właśnie punkcie zaczyna się przemiana duchowa.

To ciało i cielesność są odpowiedzialne za złe skłonności obecne w człowieku. Dlatego dusza musi przejąć kontrolę nad materią i ciałem. Drogą duszy ku dobru i duchowości jest kontemplatywność. Jednak dusza może skłonić się ku cielesności i w ten sposób wybrać drogę w dół – ku materii i cieniom, a nie w górę – ku porządkowi duchowemu i światłu. W duszy człowieka, zdaniem Plotyna, możemy wyróżnić niejako dwie sfery lub nawet dwie dusze – niższą, kierującą się ku materii, i wyższą, zdolną do kontemplacji. Paideia, gdyby ją odnieść do filozofii Plotyna, powinna ludzi wychowywać do tego, co wyższe i kontemplatywne. Powinna kierować duszę ludzką w górę, ku temu co niematerialne.

Przed wszystkim należy się tutaj „odwracać” od zmysłowości. Pomocna może być zarówno magia, jak i modlitwa, ale głównie etyka i poznanie. Najniższy, najbliższy materii stopień ludzkiego istnienia to życie wyłącznie w świecie zmysłowym. Można tu niejako wyróżnić dwa niezbyt od siebie odległe poziomy. Na samym ludzkim „dnie” znajduje się bierne i pasywne, całkowicie receptywne pogrążenie w przyjemnościach. Nieco wyżej Plotyn lokuje tak wysoko oceniane przez Sokratesa, Platona i Arystotelesa życie obywatelskie. Warto także pamiętać, że w czasach Plotyna, w III wieku n.e., ciągle jeszcze w Imperium Romanum wysoko były oceniane cnoty – areté – obywatelskie, w tym także sprawiedliwość. Tymczasem w prezentowanym stanowisku filozoficznym drugi, wyższy etap przemiany duchowej stanowi sfera myśli dyskursywnej, która odsyła do duszy samej w sobie, nie zaś do wychowania obywatelskiego.

Dwa najwyższe poziomy ludzkiego istnienia to życie intuicyjne i ekstatyczne. Życie intuicyjne odsyła człowieka do tego, co duchowe. Co prawda, działa tu areté, nie ma ona jednak, jak to już wcześniej stwierdzono, charakteru ekstrawertycznego. Areté nie służy społeczności, lecz duchowej, wewnętrznej przemianie człowieka. Cnoty, kierując ku dobru, pozwalają na odwrócenie się od wszystkiego, co materialne. Pozwalają przygotować się do kontemplacji (gr. θεωρία), czyli, w sensie dosłownym, pozwalają teoretyzować w sposób czysty, niezamienialny na praktykę, pozbawiony jakiegokolwiek aspektu utylitarneho.

Życie ekstatyczne lub ekstaza (gr. ἔκστασις) to istnienie na zewnątrz siebie, to przekroczenie własnej materialności i duchowości. Ekstaza stanowi najwyższy możliwy dla człowieka stopień przemiany duchowej. Jest szczególnym stanem poznawczym, w którym zanika epistemologiczne rozróżnienie na podmiot i przedmiot poznania. Warunkiem wstępnym ekstazy jest czystość życia i autoteliczność cnót. Dopiero takie oczyszczenie wewnętrzne daje możliwość połączenia z Jednią. Ruch myśli ustaje, ponieważ nie jest już potrzebny, a człowiek niejako zastyga w stanie uszczęśliwiającego bezruchu. Ten uszczęśliwiający bezruch, kiedy myśl staje się całkowicie czysta, może być określony jako stan *tabula rasa*, czyli stan niezapisanej tablicy, niezwiązanej z empiryzmem. To raczej stan oczyszczonego umysłu, z którego „wymazano” wszystko, co mogłoby go kierować ku zmysłowości. Neoplatońska ekstaza nie powinna być w żadnym wypadku traktowana jako stan nieświadomości lub jakiś nadzwyczajny rodzaj irracjonalności. Dla Plotyna była ona faktycznie rodzajem nadświadomości, kiedy to dusza ludzka odbiera samą siebie jako przebóstwioną, wypełnioną Jednym. Oznacza ona pełne uczestnictwo w istnieniu Jednego, istnieniu ponad Bytem, Myślą, Rozumem czy Świadomością [por. Swieżawski, 2000, s. 228–232].

Metanoia, o której mówił Plotyn, jest chyba najgłębszą z możliwych. Wewnętrzna przemiana oznacza nie tylko skierowanie się od hedonizmu ku areté, ale także wyzbycie się własnej podmiotowości i pełne oczyszczenie umysłu. Przemiana duchowa staje się kontemplacją, a w pewnych szczególnych wypadkach nawet ekstazą, w której Ego znika i łączy się z Jednym. Dusza ludzka traci całkowicie swoją indywidualność.

Utrata indywidualności, połączenie się z Jednym i głęboka przemiana duchowa zdecydowanie nie była tym, czego oczekiwała pokartezjańska filozofia nowożytna. Filozofia podmiotu chciała się zajmować swoistym, podstawowym i autonomicznym stanem psychicznym, w którym podmiot zdaje sobie sprawę zarówno ze swoich procesów myślowych, czyli zjawisk wewnętrznych, jak również tego, co postrzega poza sobą, czego dostarczają mu zmysły, czyli ze zjawisk zewnętrznych, co więcej – jest w stanie na nie reagować i podejmować autonomiczne decyzje. Takie nowożytne podejście do świadomości z pewnością nie zadowala współczesnej filozofii, która sięga po pojęcie strumienia świadomości, używanego przez Henri Bergsona, Edmunda Husserla i Williama Jamesa.

Zdaniem Wiliama Jamesa świadomość nie może być traktowana jak żaden substrat, filozof nie zgadzał się na funkcjonalne jej traktowanie. Świadomość jest potokiem przeżyć człowieka. Każdy uchwycony jej moment, grecki Kairos, to przeżycie, które łączy przeżycie wcześniejsze z późniejszymi. Taka świadomość nie istnieje nigdzie poza konkretnym, własnym strumieniem przeżyć. Świadomość nie może być traktowana jak substrat i sama faktycznie nie natrafia na żaden inny substrat. Świadomość ma zawsze zindywidualizowany i osobisty charakter. Nie istnieje zatem świadomość w ogóle ani żadne byty ogólne, odrębne w stosunku do bezpośrednich danych naocznych. Powinna być ona wiązana z indywidualnym, jednostkowo traktowanym podmiotem, do którego należą analizowane przeżycia. Ten zindywidualizowany charakter i wyjątkowe traktowanie w zasadniczy sposób wpływają na strukturę świadomości. Te same z pozoru przeżycia mogą w jednym przypadku zdeterminować strukturę, a w innym nie mieć żadnego znaczenia. Osobisty charakter świadomości sprawia, że nie można ustalić jej stałych i jednolitych składników. Świadomość (i jej strumień) zawsze pozostaną związane z określoną osobą. James wyraźnie podkreśla znaczenie personalistycznego podejścia do analizy świadomości. Ponadto świadomość ma charakter ciągły i zawsze musi być analizowana w określonym kontekście. Jej fragmentaryzacja jest dużym błędem empirystycznym i niszczy czasowość oraz ciągłość jej struktury. Dodatkowo wielką rolę odgrywa w świadomości wola, która również ma charakter zindywidualizowany. Wola nie jest wewnętrznie zdeterminowana, a zatem każda jednostka może posiadać inną wolę. Co więcej, świadomość opiera się nie tylko na asocjacji doznań, przeżyć i pamięci, ale także na dysocjacji, wynikającej z selektywnego charakteru jaźni. Jedne dane są przyjmowane, a drugie odrzucane, stąd zawartość jaźni jest inna w przypadku każdej osoby.

Reasumując, warto zastanowić się, czy przemiana duchowa osoby, która posiada indywidualną i nieredukowalną jaźń, może wystąpić jako istotna kategoria w filozofii współczesnej. Pojęcie metanoi zostało przypomniane przez Jamesa w odniesieniu do fundamentalnej i stabilnej zmiany w indywidualnym podejściu do świata. James odwołuje się do filozofii starożytnej, Platona, Kanta, a także do przykładów zaczerpniętych z własnych obserwacji. Zwraca uwagę na znaczenie różnorodnych indywidualnych doświadczeń na proces przemiany duchowej. Może on zachodzić w różnym wieku, chociaż zwykle decydujące znaczenie mają doświadczenia dotyczące dzieciństwa. Zwykle po uformowaniu podejścia do wartości transcendentnych, przemiana tylko się utrwała, a nie ulega osłabieniu. Wydaje się, że centralne miejsce w argumentacji Jamesa ma *Księga Hioba*. Można stwierdzić, że doświadczenia Hioba lub osób o podobnym losie mogą w decydujący sposób uformować jednostkowe podejście do świata. Prowadzą one zarówno do głębokiej konwersji religijnej, jak też głęboko uzasadnionej apostazy religijnej. Przemiana duchowa następuje bez względu na kierunek, przełamuje bezosobowość „strumienia świadomości” i określa podejście do wartości uniwersalnych. Tej przemiany nie można już odwrócić, a między

tymi, którzy przyjęli radykalnie różne wyjścia, nie występuje wspólna płaszczyzna dyskusji. Ponieważ w pewnym sensie przemiana oznacza nowe narodziny i subiektywny początek nowego „strumienia świadomości”, doświadczenie egzystencjalne ma znaczenie ostatecznego i rozstrzygającego argumentu. A strumień świadomości, chociaż nie cieszy się obecnie popularnością wśród filozofów i psychologów, stał się ważną metodą narracji literackiej współczesnej powieści [por. Buczyńska-Garewicz, 1973, s. 59–70].

Bohater *Ulyssesa* Jamesa Joyce’a, Stephan Dedalus, spogląda na morze przez okno, przypominając sobie postać swojej niedawno zmarłej matki:

[...] We śnie przyszła do niego, a jej wyniszczone ciało, ubrane w luźną suknię, w której złożono ją do grobu, wydzielało woń wosku i różanego drzewa, jej oddech, pochylający się nad nim i pełen tajemnych, niemych słów, nikła woń wilgotnych popiołów.

Jej szkliste, martwo już spoglądające oczy, aby wstrząsnąć i ugiąć moją duszę. Patrzące tylko na mnie. Upiorna świeca, oświetlająca jej konanie. Upiorny blask na udreżonej twarzy. Jej chrapliwy, głośny oddech, rżący w przerażeniu, podczas gdy wszyscy modlili się na klęczkach. Jej oczy, wpatrzone we mnie, aby powalić mnie na ziemię. Liliata rutilantium te confessorum turma circumdet; iubilantium te virginum chorus excipiat... [Joyce, 1992, s. 10–11].

Ten charakterystyczny fragment wskazuje wyraźnie na znaczenie fundamentalnego doświadczenia, o którym w opisie metanoi wspomina Wiliam James. Stefan Dedalus doznał głębokiego doświadczenia egzystencjalnego, które spowodowało odrzucenie katolicyzmu. Dlatego w tym szczególnym momencie ponownie przeżywa śmierć swojej matki oraz to, jak wbrew jej ostatniemu życzeniu odmówił powrotu na łono Kościoła i nie odmówił modlitwy za konającą...

Wybór Stefana Dedalusa oznacza ponadto, że „drugie żeglowanie” nie zawsze jest możliwe. Współczesny Odys-Dedalus świadomie nie podejmuje wysiłku związanego z metanoią. Zaniesiony na „odległe wody” przez „strumień świadomości” stawia w dryf swoją łódź i nie chwyta za wiosła. W ten sposób doświadczenie egzystencjalne pozbawia bohatera *Ulyssesa* możliwości powrotu. „Strumień świadomości”, którego główny nurt stanowią wspomnienia i przeżycie sytuacji granicznej, staje się jedyną siłą, której podlega nowoczesny Odys-Ulisses. Jego wyprawa wiedzie niemal wyłącznie w kierunku oddalającym od Itaki. „Wyprawa” Dedalusa zamienia się drogą bez powrotu.

Literatura

- Buczyńska-Garewicz Hanna, 1973, *James*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Filon z Aleksandrii, 1986, *Pisma*, t. 1, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: Wydawnictwo PAX.
- Graves Robert, 1967, *Mity greckie*, tłum. H. Krzeczowski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Hadot Pierre, 1992, *Konwersja*, [w:] tenże, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, s. 171–181.
- Homer, 1956, *Wybór z „Odysei” Homera*, tłum. J. Parandowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Joyce James, 1992, *Ulisses*, tłum. M. Słomczyński, Bydgoszcz: Wydawnictwo Pomorze.
- Kitto H.D.F., 2003, *Tragedia grecka. Studium literackie*, tłum. J. Margański, Kraków: Homini.
- Ong Walter Jackson, 1992, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Platon, 1987, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Platon, 2002, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Warszawa: Znak.
- Plotyn, 1959, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. I–II, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Reale Giovanni, 1993, *Historia filozofii starożytnej. II. Platon i Arystoteles*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Świeżawski Stefan, 2000, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
-

Streszczenie

Celem artykułu jest rozważenie znaczenia dwóch tytułowych pojęć, które można znaleźć u podstaw myśli europejskiej. Nawiązując do pracy Giovanniego Reale, włoskiego historyka filozofii przełomu dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku, autor dokonuje próby rekonstrukcji greckiej refleksji o przemianie duchowej. Zaczynając od *Odysei* Homera i wybranych dzieł Platona, dokonana zostaje prezentacja „drugiego żeglowania”. W przypadku Platona szczególnie ważną rolę odgrywają *Listy*, wyraźnie prezentujące to pojęcie. Następnie zostaje omówiona przemiana tego pojęcia w neoplatonizmie Filona z Aleksandrii i Plotyna. Ponadto autor przypomina dwa greckie pojęcia czasu: Kronosa i Kairosa. Prowadzi to do odniesień wziętych ze współczesnej filozofii i literatury. Z jednej strony „drugie żeglowanie” nabiera nowego znaczenia w świetle koncepcji strumienia świadomości Wiliama Jamesa. Z drugiej zaś strumień świadomości został świadomie zastosowany w *Ulissiesie* Jamesa Joyce’a do opisu sytuacji, w której nie dochodzi do „drugiego żeglowania”. W ten oto sposób na nowo może być reinterpretowana historia duchowej przemiany Odysa i Stefana Dedalusa z *Ulissesa* Jamesa Joyce’a.

Summary

The aim of this paper is to reconsider the meaning of the two title concepts which can be found at the base of the European thought. Referring to the works of Giovanni Reale (Italian historian of philosophy from the turn of the 20th and 21st centuries) the author tries to reconstruct the Greek reflection of spiritual transformation. Starting with *Odyssey* by Homer and selected works by Plato the concept of “second navigation” is presented. In case of Plato, it is his *Letters* that play a crucial role in the demonstration of „second navigation”. The transformation of this very concept in Neoplatonism of Philo of Alexandria and Plotinus is subsequently discussed. The author also brings to mind two Greek conceptions of time: Cronus and Caerus. The text also has reference to contemporary philosophy and literature. On the one hand, “second navigation” takes on a new meaning in the light of the concept of “stream of consciousness” invented by William James. On the other one, the idea of “stream of consciousness” was deliberately used in *Ulysses* by James Joyce in order to describe a situation when no “second navigation” is possible. In this way, the story of spiritual transformation of both Odysseus and Stephen Dedalus from *Ulysses* by James Joyce can be reinterpreted anew.